



УДК 391.2(=512.31)

DOI <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.23.124>

## **Зооморфный образ Матери-прародительницы в декоративном орнаменте традиционной женской одежды бурят Предбайкалья**

С. Б. Болхосоев

*Восточно-Сибирский государственный институт культуры, Россия*

**Аннотация.** Статья посвящена исследованию символики декоративных элементов традиционной верхней одежды замужних женщин предбайкальских бурят. Выявлены ее вероятные истоки происхождения, связанные с древними мифопоэтическими воззрениями, восходящие к культу дикого копытного животного, наделенного орнитоморфным качеством и отождествляемого с образом Матери-Земли и Солнца. Соответственно, определен сложный набор значений, представляющий четко упорядоченную мировоззренческую структуру (картину мира), где каждый элемент имеет свое установленное место. Доказывается, что особенности декоративного решения традиционной женской одежды исходили из понимания мира и реализовывались в общепонятных сюжетах и образах, в которых главная роль отводилась приманиванию счастья, плодородия и выполнению защитных функций.

**Ключевые слова:** традиционная одежда, декоративный элемент, витальность, зооморфный образ, символика плодородия, картина мира.

**Для цитирования:** Болхосоев С. Б. Зооморфный образ Матери-прародительницы в декоративном орнаменте традиционной женской одежды бурят Предбайкалья // Известия Иркутского государственного университета. Серия Геоархеология. Этнология. Антропология. 2018. Т. 23. С. 124–139. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.23.124>

### **Введение**

Целью настоящей статьи является выявление семантики костюмного комплекса традиционной одежды бурят Предбайкалья, которая в силу своей этнолокальной специфики содержит разнообразные декоративные элементы, представляющие большой интерес для исследования. Следует отметить, что традиционный бурятский костюм был предметом изучения многих ученых, начиная с описания, материалов изготовления, системы кроя, художественного оформления, заканчивая выявлением генезиса и семантики [Бадмаева, 1987, с. 140; Самбуева, 2004, с. 87; Дагданова, 2005, с. 320]. Тем не менее, несмотря на освещенность этой темы в научной литературе, остается невыясненной семантика отдельных деталей традиционной одежды, в частности символическое значение нагрудного декоративного элемента (*энгэр*), верхней одежды (*дэгэл*) замужних женщин предбайкальских бурят, которые в этническом отношении представляли социум из разных родоплеменных групп (булагатов, эхиритов, хонгодоров и др.), имеющих некоторые

различия в компонентах культуры. Но, несмотря на эти особенности, нагрудный элемент дэгэла является неотъемлемой частью верхней одежды замужних женщин у большинства бурятских групп Предбайкалья. Что касается верхней одежды девушек, то до замужества они носили халаты того же покроя, что и мужские [Николаева, 2012, с. 9], т. е. без нагрудной декоративной нашивки. Об этом, например, свидетельствуют отдельные старинные фотографии конца XIX – начала XX в. Таким образом, предпринятая попытка анализа данной проблемы позволит прояснить один из неизвестных аспектов традиции предбайкальских бурят и расширить рамки этнографических, этнологических и этнокультурологических исследований.

### Материалы и результаты их анализа

Нагрудный декоративный элемент – *энгэр* (рис. 1) представляет собой широкую декорированную меховую нашивку (чаще из выдры, реже – из овчины) Г-образной формы, которая окаймлена полосами из бархата (*хилэн*) и парчи. Впрочем, последний компонент представлял чаще светлую и узорчатую ткань и мог быть не только из указанного материала, но также из сукна. К тому же элемент толковался как «артерия, вена» (*худахан*), поскольку он как кровеносный сосуд обрамлял всю поверхность одежды, т. е. данной декоративной полосой оформлялась вся передняя часть и низ задней части подола женского халата предбайкальских бурят.

По нашему мнению, здесь прослеживается идея витальности вещи, поскольку идея живой вещи была характерна для традиционного мировоззрения бурят, которые одухотворяли видимую природу, наделяя все ее предметы душой или духами. Особенно такие представления культивировались традиционной религией бурят – шаманизмом, характерным также для многих народов Сибири. З. П. Соколова отмечает, что у народов Сибири существовали понятия о живом и неживом в природе. Так, ханты считали, что окружающие их предметы делятся на живые и неживые. По их мнению, всякий предмет, способный к движению и изменению своей формы, своих свойств (растет, превращается во что-то), – живой (человек, животное, дерево, растение, снег, огонь, вода, гром). Например, дерево живое, так как оно растет (высохшее дерево – мертвое), камень крошится в огне, снег движется – они живые. Неживой предмет может стать живым, если будет иметь форму живого, будет похож на человека, животное. Согласно традиционным воззрениям ненцев, живыми считались природные явления. Они отождествляли их с живыми существами. У нганасан была вера в то, что вещи, сделанные руками человека,



Рис. 1. Традиционный женский дэгэл предбайкальских бурят

живут и могут понимать человеческую речь. По мнению многих сибирских народов, материальные предметы живые, если они имеют глаза (треугольник на ручках ложек, резьба на спинке нарты «оживляли» их). При этом они, как наделенные жизнью, способны к волевым действиям (могли быть виновниками разных происшествий) [Соколова, 1995, с. 11–12].

Эти представления присущи и бурятам, которые наделяли витальностью, в том числе, и одеждоу. Например, в бурятском мифе о первопредке хоринского племени Хоридое повествуется, что три небесных лебедя, спустившись на землю и сбросив свои одежды, превратились в трех прекрасных девушек. Когда Хоридой спрятал платье одной из них, девушка уже не смогла обратно превратиться в лебедя и улететь. И только спустя время, став женой Хоридоя и матерью его сыновей, она смогла выманить платье у своего мужа, надев его, тотчас превратилась в лебедя и улетела. Как видим, согласно мифу, одежда выражает идею как полета движения, так и изменения сущности или статуса человека. Примечательно, что это подтверждается названиями компонента традиционного бурятского костюма замужних женщин – длиннополой безрукавки – *хубайхи*, *дэглээ*, *уужа*, названия которых, по мнению Д. С. Дугарова, происходят от наименований птиц (*хубайхи* – «лебяжье», *дэглээ* – «цапля») или их неотъемлемых свойств (*удж* – «летать, парить, крылья») [Дугаров, 1983, с. 111–113]. По-другому безрукавка, выражающая символику птиц, крыльев, подразумевала понятие «стать взрослым, созреть, вступить в брак». Этим же объясняется ее наличие в составе верхней одежды замужних женщин.

В то же время орнитоморфный мотив основан на архетипе, что птицы имеют контакт с божественными сферами, доставляют послания оттуда. В частности, они считались носителями плодородия. Примечательно, что данный момент прослеживается в статусе «оперившихся» женщин. Кроме того, крылатый образ выражал время обновления природы, рост ее буйного цветения и созидания, что в традиции воспринималось как раскрывающиеся крылья Матери-Земли. Думается, что предпосылками к появлению такого образа являлись представления о перелетных птицах, которые выступали вестниками «возрождающейся» природы. Они же легли в основу идеи вечно возрождающегося символа (птицы феникс), который у разных этнолокальных групп бурят мог восприниматься в образе различных перелетных птиц. Об этом, например, свидетельствуют названия безрукавок женского костюма. Таким образом, включение безрукавки в комплекс женского одеяния означало возрождение Созидательницы в виде замужней женщины.

Сказанное подтверждается наличием энгэра в женском дэгле предбайкальских бурят, символика которого продолжает идею богини-прародительницы. Анализ его семантики выявил следующую тему зооморфной символики. Полагаем, что широкая декорированная меховая нашивка на лифе в женской одежде является графическим изображением очертания головы, шеи, груди и элемента передних ног (как бы обрубленных) копытного животного (рис. 2). Эти детали декора особенно рельефно подчеркиваются окаймленными полосами из бархата (*хилэн*) и парчи/сукна – «артерии». При

этом отсутствует какой-либо декоративный элемент, отображающий наличие символических рогов, что может быть указанием на пол животного. Исходя из этого, полагаем, что женская одежда отождествлялась с самкой оленя/марала, которая, как известно, в отличие от самца, обладающего ветвистыми рогами, не имела таковых.

Здесь следует отметить, что зооморфная символика в полном объеме раскрывается при комплексном рассмотрении разных элементов традиционной одежды бурят. Например, семантика обшлагов достаточно прозрачно представлена в их форме и названии *туруу* («копыто»), на что обратили внимание исследователи, связавшие символику рукавов с передними ногами оленя-марала, но при этом оставившие без внимания обозначение задних ног в семиотической системе бурятской одежды (в соответствии с количеством ног копытного животного). По нашему мнению, на наличие «задних ног» указывает название традиционной обуви *гододон/гутахан/гутал*, которое переводится как «шкура, снятая с голени животного» [Бертагаев, 1976, с. 37]. При этом союзка с рантом (полоса темной кожи, соединяющая верх обуви с подошвой), характерная для традиционной обуви предбайкальских бурят, как раз символизировала копыта животного.

Несомненно, что основой зооморфной символики женского *дэгэла* явилось древнейшее почитание оленя как тотема, семантически связанного с образом женского божества, созидающего начала. Отметим, что таким значительным и распространенным образом в мировоззрении тюрко- и монголоязычных народов выступало божество *Умай* (*Май*, *Бай*, *Пай*). При этом небезынтересно заметить, что исследователи, изучавшие функции этого божества, выделили несколько значений в представлениях алтайских народов: женское божество, «богиня-покровительница» прежде всего детей; термин *умай* могли обозначаться плацента (детское место, послед) и лоно матери; символами богини Умай были нити (солнечные лучи), которые могли обозначать и ее волосы. Кроме того, отмечается «соляная» природа богини-матери и ее тесная связь со стихией огня, голубым сияющим небом и землей, символизирующей природное чрево. При этом она маркируется копытным животным и птицей [Скрынникова, 2002, с. 93–96].

Все указанные моменты, на наш взгляд, имеют воплощение в декоративном решении традиционной женской одежды предбайкальских бурят. Это уже видно по отдельным рассмотренным элементам женского *дэгэла* и далее будет показано по его другим фрагментам. В этой связи хотелось бы еще раз обратить внимание на орнаментальную композицию передней части верхней одежды, обозначенную нами как полоса-«артерия», поскольку она, как нам думается, продолжает тему зооморфной символики с созидательной характеристикой. На это указывает конфигурация данного декоративного компонента, которая с параллельной каймой темного цвета *хилэн* – начиная от левого плеча по лифу, окаймляя верхнюю декорированную вставку борта и далее вниз обрамляя по правому боку подол, его нижний край и левый бок, – создавали, по мнению Д. А. Николаевой [2012, с. 21, 23], иллюзию передника (фартука) (рис. 3). Таким образом, данная конфигурация

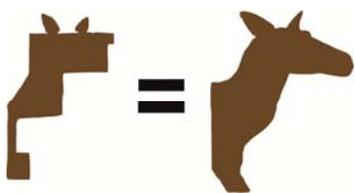


Рис. 2. Символика декоративного нагрудного элемента – энгэр

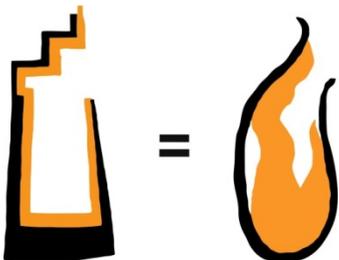


Рис. 3. Символика «передника» женского дэгэла

может представлять некую графическую емкость с отверстием, бочкообразное или мешковидное вместилище. Можно сказать, что здесь имеется образ утробы, символизирующей идею плодородия. Доказательством того, что передняя часть бурятской женской одежды, в частности подол, выражала символику плодородия и чадородия, подтверждает свадебное благопожелание: «Хойто хормойитнай хонид ямаад гэихэжэ байг, урда хормойитнай аша гушанууд гэихэжэ байг» – «Пусть на задние полы шубы наступают овцы и козы, а по переднему подолу шествуют внуки и правнуки». Несомненно, что здесь подразумевается то, чтобы подол-утроба был полон жизненной силы (*хулдэ*), от которой, согласно традиционным представлениям бурят, зависит рождение человека и животных.

С другой стороны, указанное благопожелание новобрачным счастья, многочисленного потомства и богатства также истолковывается как способствование увеличению огней/очагов на родовой земле. Основанием данной трактовки является прямоугольная окантовка передника подола, сопряженная с образом окультуренной родовой территории/земли, которая, согласно представлениям предбайкальских бурят, выступает в квадратной форме (*тэбхэр газар*) [ПМА], т. е. имеет свое организованное пространство и очертание, границы. Кстати, в подтверждение нашего мнения можно привести отрывок текста-диалога героев из бурятского эпоса «Аламжи Мэргэн», где упоминается данное воззрение: «Али дайдын хормойдо, Түрүһэн хүбүүн бэлэйши?» – «На подоле какой земли ты, молодец, родился?» [Шаракшинова, 1987, с. 266]. Все это показывает, что в семантическом плане подол заключал в себе понятие «низ/земля» (имеется в виду нижний/подземный мир, сопряженный с земной поверхностью). Поэтому в его «пространстве», согласно содержанию вышеуказанного благопожелания, находится место как и людям, так и животным.

Можно сказать, что не только передник подола, но и вся передняя часть традиционной одежды бурят в качестве особого места связана с символикой созидания. Во-первых, это проявляется в ритуале почитания огня/очага бездетными супругами, в котором считалось хорошей приметой, если на переднюю часть одежды по время моления огню попадали угольки: сколько угольков попало, столько будет детей [Галданова, 1987, с. 60]. Во-вторых, сама структурная форма декоративной композиции полосы-«артерии», на наш взгляд, передает схематическое изображение огня, представленное

двумя языками пламени, один из которых проходит от низа подола по правой стороне передней части халата, зигзагообразно скашиваясь на лифе до левого плеча, а второй – по левой стороне и обрывается на поясе (см. рис. 3).

Заметим, что огонь, как олицетворение женского начала, считался источником плодородия, богатства, дарующим жизненное начало как мужскому, так и женскому полу. И неслучайно на переднике женской одежды схематически представлены два языка пламени в декоративной композиции полосы-«артерии». При этом правый, скорее всего, маркирует мужское начало, а левый – женское. Обоснованием для такого утверждения является полевой этнографический материал. Например, у предбайкальских бурят во время обряда почитания духов-предков и божеств-созидателей участники ритуала, получив от шамана чашу с молоком или молочной водкой, обмакивали конец указательного или безымянного пальца в жертвенную пищу и касались им груди и коленей правой и левой ног. Согласно поверьям, каплют на правую сторону для того, чтобы рождались дети мужского пола, а на левую – женского пола [ПМА].

О том, что полоса-«артерия» или подол-утроба пребывает в «пылающем» состоянии, может свидетельствовать также этимология слова *гизга* – шелковая полоса шириной в два пальца, которая, параллельно с мехом выдры, шла по всему подолу верхней одежды у предбайкальских буряток. Другое название шелковой полосы – *тяза/шяза* («оторочка»). Отметим, что если со вторым понятием названия каймы все ясно, то ее первое обозначение не этимологизируется из бурятского (монгольского) языка. На наш взгляд, слово *гизга* восходит к тюркскому лексическому фонду. В частности, в уйгурском и узбекском языках существует близкое по звучанию с бурятским термином выражение *кизгин* – «горячий». При этом производной основой этого названия является тюркское слово *кыз/гиз* – 1) огонь; 2) краснеть; 3) воспламенять, разгораться, оживляться [Севортян, 1974, с. 189–190]. По всей видимости, бурятское слово *гизга* происходит от стяжения двух лексем – тюркская основа *гиз-* и бурятский (монгольский) суффикс *-га(н)*. Следовательно, слово имеет значение «горящий», «сверкающий», «яркий». Полагаем, что в пользу данной точки зрения указывают яркие, светлые цвета каймы *гизга* (*тяза/шяза*). Таким образом, этот термин является еще одним подтверждением, связанным с понятием «огонь».

Указанная символика дэгэла предбайкальских буряток была обусловлена тем, что «огонь» одежды соотносился с огнем солнца, которое считалось творцом жизни на земле [Галданова, 1987, с. 23–24]. Причем своим происхождением оно связано с Землей. Хотя в мифологической памяти бурят воззрение о Земле – прародительнице Солнца не прослеживается, однако оно обнаруживается через образ оленя. Согласно представлениям бурят, земля соотносится с образом марала. М. Н. Хангалов отмечает, что хозяйка земли иногда называлась *Буга-хатан* – «Олениха-госпожа» [Галданова, 1987, с. 53], которой в прошлом отводилась роль Матери – прародительницы Солнца [Дашиева, 2015, с. 140–141]. Функционально этот образ переключается с образом космической Матери-лосихи *Хэглэн* в эвенкийских мифах.

Графическую иллюстрацию этого мифа с мотивом рождения Солнца лосихой можно видеть в наскальной композиции на р. Мая в Якутии, где светило изображено непосредственно под животом зверя [Дашиева, 2015, с. 140]. По мнению А. Ф. Анисимова, в ее образе отражена общая для мировоззрения охотничьего населения Северной Азии идея о Матери-звере как едином рождающем начале [Анисимов, 1959, с. 11].

Как видим, локализация солнца под брюхом Матери-зверя кодирует земную утробу, местонахождение которой символически связано с пространством нижнего мира, являющимся во многих культурах истоком жизни и смерти [Мэнэс, 1992, с. 18]. И, судя по этому образу, символика подол-утробы женского дэгэла, выступающего в значении «лоно Матери-Земли», пребывает в пылающем состоянии, т. е. в процессе движения, который обусловлен взаимодействием двух противоположных начал, свойственных всем существующим в природе предметам и явлениям (мужское – женское, день – ночь, тепло – холод, верх – низ и т. д.). Согласно архаическим воззрениям, противоположности являются первопричинами космических сил движения, которые приводят к постоянной изменчивости в природе и способствуют возникновению каких-либо сил и явлений. К примеру, по представлениям бурят из двух сил (божественного и демонического, водного и огненного, мужского и женского) создается мир [Хангалов, 2004, с. 7–8].

Однако, наряду с выявленным символическим низом, соответствующий этому подол дэгэла, соотносимый с животом Маралухи, одновременно в декоре верхней части традиционной женской одежды, при ее рассмотрении, прослеживается мотив горы. Например, в скошенном обрамлении графической шерстяной нашивки-«головы» на лифе дэгэла зигзагообразной полосой-хилэн (ассоциируемой с неровностью земной поверхности), думается, нашла отражение символика склона горы. Эта мысль подтверждается тем, что именно верхняя часть тела человека ассоциируется в традиционном сознании с возвышенностью [Дагданова, 2005, с. 109], отсюда и наделение лифа декоративным решением, подчеркивающим это архаичное представление. Кстати, символика возвышенности отчетливо заметна в декоре мужской одежды предбайкальских бурят, у которой, за исключением халата шаманов, отсутствовал квадратный (Г-образный) борт, свойственный для женского дэгэла. Например, обшитый мехом или бархатом ворот и внешняя пола, у которой правая верхняя часть от оси симметрии скашивалась ровной линией к правой подмышке, моделировали склон горы.

Из сказанного следует, что традиционная одежда также связана с представлениями о макрокосме. Она отражает строение Вселенной, мифологическую концепцию пространства [Николаева, 2012, с. 40], в которой важная роль отводится образу «мировой горы» как центру, соединяющему землю с небом [Дагданова, 2005, с. 109]. В этой связи небезынтересно отметить то, что покрой верхней одежды замужних женщин бурят представляет отрезной на линии талии халат. По нашему мнению, эта особенность дэгэла и отражает архаические воззрения о соотносительности частей одежды с Космосом. Следовательно, верхняя женская одежда включает в себе такие важнейшие

пространственные характеристики, как земля/низ (подол) и гора/возвышенность (лиф). При этом единую символическую целостность лифа завершает воротник-стойка, который, на наш взгляд, символизировал край этой «возвышенности» / «вершину горы». На эти мысли наталкивает название воротника – *заха*, которое с бурятского языка переводится как «край», «окраина», «кончик» [Шагдаров, Черемисов, 2010, с. 392], а в западно-бурятском диалекте имеет еще значения «начало», «начальный», «глава».

В этой связи показательно то, что именно образ мировой горы в разных традициях выступает главным центром Вселенной, соответственно и началом, из чего все рождается, произрастает, простирается, и тем «краем», куда все возвращается [Элиаде, 1994, с. 31, 35]. Отсюда неслучайно совмещение символики склона горы с зооморфным образом на лифе дэгэла предбайкальских буряток, поскольку первый олицетворяет образ мировой горы, а второй – символ териоморфного божества, которое само предстает в качестве истока или начала мироздания. С другой стороны, наличие териоморфного дублера мировой горы, вероятно, связано с естественным представлением бурят о сопряженности дикого оленя с «недоступными» географическими местами. Именно в природе типичным ареалом маралов/олений являются среднегорные или высокогорные участки тайги [Зенон Сватош ... , 2011, с. 62]. И это природное явление, во-первых, нашло отражение в нагрудном декоративном украшении, которое передает образы марала и горы; во-вторых, представлено в легендах и эпических произведениях. Например, в бурятском эпосе «Гэсэр» повествуется о маралах, обитающих вместе с богатырским конем на склонах Алтайских и Саянских гор [Абай Гэсэр ... , 1961, с. 141–142]. Следовательно, декоративное сочетание образов оленя и горы отвечает традиционным представлениям предбайкальских бурят.

Кроме того, хотелось бы отметить, что на лифе женского дэгэла, в его скошенном зигзаге декоративного нагрудного элемента символической горы, отображается мотив пещеры. Выше мы его отмечали как отверстие декоративной конфигурации из полос передней части дэгэла, имитирующих бочкообразное/мешковидное вместилище (утробу). В данном случае примечательно то, что образ пещеры располагается на лифе («телесной горе»), т. е. выше линии пояса, который является соединительным звеном верха и низа традиционной женской одежды, а передняя линия талии показывается символическим отверстием декоративного решения передника подола. Соединение последнего с имитацией пещеры создает в передней части дэгэла мешковидную конструкцию с раскрытым отверстием, что, по нашему мнению, связано с архаичными воззрениями о горных пещерах, связанных с земной утробой. Отсюда и исходит приписывание пещерам детородных качеств [Галданова, 1987, с. 36].

Вместе с тем совмещение в декоративном искусстве образов мировой горы и оленухи связано с символикой витальности, восходящей к древнебурятской мифологии, согласно которой первая обладала качествами второй живой стихии, способной наделять движением все, что связано с ней. Видимо, в силу этого, согласно представлениям бурят, вокруг огромной горы,

центра Земли и всей Вселенной, вращались солнце, луна, планеты и звезды. Эта «мировая гора» достигала небесных сфер, а в ее нижней части находится подземный мир [Дагданова, 2005, с. 109]. Данный момент, по нашему мнению, можно проследить в орнаменте дэгэла замужних женщин предбайкальских бурят. Так, декоративная полоса-«артерия», кроме отмеченных символических образов (артерии, утробы, огня и т. д.), также может представлять собой символическую дорогу солнца. Начиная от левого конца этого узора, оно как бы совершало «полукруговой» путь по подолу и далее по нагрудной зигзагообразной линии (в виде ступенек) поднималось вверх. Окончание символического пути солнца завершается в верхнем левом углу нагрудного узора, где оно соприкасается с широкой меховой нашивкой (стилизованной мордой оленя), которая также продолжает тему светила и его лучей. Правомерность такого вывода обуславливают сведения по этнографии бурят и других народов Южной Сибири. Например, согласно традиционному мировоззрению, богиня, обладающая «соляной» природой, обозначалась эпитетами «косматая», «пушистая», «кудрявая», обусловленными портретной характеристикой персонажей, у которых волосы были соотнесены с лучами солнца или языками пламени [Болхосоев, 2016, с. 173; Дашиева, 2015, с. 145]. Можно сказать, что комбинация меховой нашивки-«головы» с «солнечной» полосой выражала образ сакрального существа – носителя света (огня, жизни).

В то же время мы обращаем внимание на височно-нагрудные украшения, которые неслучайны в комплексе женского костюма бурят. На наш взгляд, они выполняли символическую функцию путевода солнца вверх. Поскольку височно-нагрудные украшения, представленные подвеской, составленной из мелких коралловых бусин длиной 50 см (*habuza*), закреплялись к основаниям височных кос женщин или к головному убору [Банаева, 2012, с. 73]. Получается, что снизки из коралловых бусин символизируют дорогу (или мост, лестницу) солнца, по одной из которых, в частности по левой височной подвеске, оно поднимается на небо (головной убор) и возвращается в лоно Матери (подол по правой части украшения). Как отмечают исследователи, в мировоззрении бурят образы веревки, нити, лент выражают символику связи между небом и землей. Причем символы связи зачастую кодируются с помощью метонимии, например в виде ниточки до небес. Особенно в обрядах четко обозначена символическая роль нити красного цвета. К примеру, в ритуале зазывания души красная нить служит путеводной звездой для ее возвращения в тело человека [Дампилова, 2012, с. 89].

Судя по декоративным элементам, путь уходящего вниз солнца проходил по правой стороне пол, отороченных узкой полоской меха (символизирующего слабо струящийся свет), которая заворачивалась на задний подол. По-бурятски это направление называлось *баруун хойшоо* – «вправо назад, северо-запад» или *ара* – «за спиной, задний, север». Иначе эти слова выражают «окончание жизненного пути» солнца и возвращение его в лоно Матери-зверя. Н. Б. Дашиева указывает, что ни в одном фольклорном тексте не выявлена смерть солнца. Таким образом, отсутствие выражения «смерть

Солнца» в фольклорных сюжетах бурят отражает универсальность представлений о циклично развивающейся жизни и бессмертном Солнце. В точном цикле после «окончания пути» Солнце, вновь уходя в утробу родившей его на рассвете Матери-зверя, претерпевает таинство нового перерождения [Дашиева, 2015, с. 151]. Таким образом, можно сказать, что находящаяся на заднем подоле полоса-«артерия» выступает тем руслом, по которому солнце (по часовой стрелке) попадает во чрево Матери-зверя и, пройдя через его огонь, получив новые силы, вновь возрождается. Тем самым движение вверх снова воспроизводится. Данная модель повторяется в структуре отдельных элементов традиционного костюма. Как отмечает Д. А. Николаева, в общем плане всего комплекса наблюдается движение вверх: загнутые носки бурятских сапог, остроконечный головной убор, характерный крой воротника и манжет и т. д. [Николаева, 2012, с. 41]. Добавим, что два пламени полосы-«артерии», нагрудная меховая нашивка из меха в форме графического изображения передней части маралухи и зигзагообразная полоса, воспроизводящая склон горы на лифе, также являются демонстрацией движения вверх.

Символическим местом дальнейшего прибытия Солнца выступала верхняя часть головного убора, символизирующего небо. Действительно, полусферическая форма женской шапки (в исконном варианте) повторяла куполообразный свод неба, а красный верх соответствовал знаку солнца. Более того, макушка головного убора маркировалась солярными знаками, а именно серебряной монетой и красными кистями/лентами. При этом для отделки околыша использовались ткани темного цвета, который семантически близок к синему цвету (цвету неба). Например, в бурятской традиции небо обозначалось такими эпитетами, как «Синее Вечное небо» и «Темное Вечное небо» [Дугаров, 1991, с. 178]. С другой стороны, небо ассоциировалось со светлым миром, так как по шаманистским представлениям бурят оно является местопребыванием светоносных божеств. Видимо, исходя из таких воззрений, тульи некоторых видов женских шапок обшивали шелком, позументом, «чтобы обязательно блестело» [Николаева, 2012, с. 25]. Это относилось не только к головным уборам летнего сезона, но и к шапкам зимнего периода, тульи которых сверкали мехом. Отметим, что эти головные уборы надевались впервые во время свадебного обряда и являлись обязательными наравне с безрукавкой и украшениями замужних женщин [Самбуева, 2004, с. 49].

Из вышесказанного следует, что динамичное качество Матери-Земли наследует ее потомство – Солнце. Отсюда оно взлетает вверх (в небо) и спускается вниз (в преисподнюю). Видимо, поэтому во многих культурах олицетворением Солнца выступает птица. Таким образом, Мать-Земля, в частности, в бурятских воззрениях идентифицируемая с орнитозооморфным образом (крылатым оленем), выражала живую, созидательную природу, объединяющую многие явления и объекты в единое целое. Этим единым целым, «всеобщим», в бурятской традиции является Мать-прародительница / Мать-Земля / Мать-зверь / Природа-мать / Мать-Солнце.

## Выводы

Словом, весь этот сложный набор значений и функций, связанных с богиней-праматерью, представляющий четко упорядоченную мировоззренческую структуру (картину мира), где каждый элемент имеет свое определенное место, обнаруживается в символике традиционной одежды замужних женщин предбайкальских бурят. В частности, выделяются:

1) двухчастная модель строения Вселенной – небо (головной убор) и земля (верхняя одежда);

2) в пространстве верхней одежды, например на лифе, находятся гора с пещерой (зигзагообразный элемент, символизирующий «мировую гору»), а на подоле располагается утроба (композиция каймы темного цвета), в котором пылает огонь (конфигурация светлой полосы);

3) подол является символом источника рождения солнца/света (верх шапки, монета, кисть), совершающим оборот вокруг земли (полоса-«артерия», украшения);

4) также не исключались явления окружающего мира, такие как лучи/свет ( меховая отделка), дорога ( меховая обводка), животное (декор халата), птица/крылья (безрукавка) и копыта / передние и задние ноги (рукава, обувь).

В совокупности все это выражает, во-первых, мифопоэтический текст и объясняет особенности декоративного решения традиционной одежды предбайкальских бурят, у которых долгое время сохранялось шаманистское мировоззрение. Поэтому такое понимание мира и реализовывалось предбайкальскими бурятами в общепонятных для них сюжетах и образах, в которых главная роль отводилась богине-прародительнице в облике крылатого оленя. К тому же выявленный символ выражает динамичность – характерный образ жизни скотоводов-кочевников и охотников, в котором совместились знаки-коды, выражающие такие понятия, как действие (огонь, свет), движение (солнце, путь, ноги, крылья) и развитие (обновление природы, созидание).

Во-вторых, отражение культового знака в женской одежде указывает на то, что традиционный костюм имел сакральное значение у бурят. Поэтому у них не было принято бросать одежду на землю/пол, а обязательно складывали на какой-нибудь предмет мебели. Помимо того, старались не наступать на нее, не надевать поврежденную одежду и т. д. Кроме того, судя по орнаментальной символике женской одежды, она являлась узором-талисманом, который, во-первых, служил средством приманивания счастья и плодородия (богатства), во-вторых, выполнял защитные функции.

Таким образом, можно сказать, что все детали и символы одежды между собой согласованы и подчинены единому композиционному замыслу. То есть семантический анализ элементов традиционного костюма предбайкальских буряток показывает, что символика одежды выражает сложное сочетание элементов с космологическим устройством (земля / нижний мир; небо / верхний мир; гора / пещера, центр мира; солнце / орнито-зооморфное животное). При этом декоративные компоненты являются не просто украшениями, а представляют собой цельную систему мифа, в котором главная

роль отводится образу Матери-Земле (и Матери-Солнца) как прародительнице всего сущего, выступающей в образе крылатого оленя. Причем этот образ полностью воплощается в женском дэгэле.

Что же касается семантики нагрудного декоративного элемента одежды забайкальских бурят, то она во многом, на наш взгляд, соответствует значению передней части энгэра женской одежды предбайкальских бурят. Проиллюстрируем основные моменты. Во-первых, у забайкальцев, в особенности у хоринцев, отмечается широкий трехцветный нагрудный декоративный элемент подобно женскому энгэру предбайкальцев. Для других территориально-родовых групп забайкальских бурят был характерен энгэр из узких полос ткани темного цвета – шелка, бархата. Во-вторых, зигзагообразная форма энгэра забайкальцев, которая выделена отдельным декоративным нагрудным элементом, однозначно представляет графическое изображение головы копытного животного. В-третьих, разноцветные полосы могут быть интерпретированы следующим образом: верхний светлый тон означает свет, лучи солнца, средняя черная расцветка символизировала земную поверхность (ломаные линии демонстрируют неровности земной поверхности), а нижний красный цвет – артерию. Все это включает в себе символику сакрального существа носителя света (тотема). Относительно обозначения огня, его символика, по нашему мнению, была оформлена только в женском костюме двумя горизонтальными полосами красного и желтого цветов на уровне пояса, на месте соединения верха и подола. В частности, у бурят-хоринцев этот декоративный элемент был оформлен широкой, но короткой (только спереди) полосой [Самбуева, 2004, с. 27], похожей на форму традиционного огнива.

Заметим, что в декоративном решении одежды у предбайкальских и забайкальских бурят имеется своя специфика. Западные буряты сохранили в художественной отделке немало архаичных традиционных черт. У восточных бурят, возможно, в результате их связей с южными соседями (монголами, маньчжурами, китайцами), а также из-за влияния буддизма, ряд декоративных элементов одежды видоизменился. Но сущность их осталась прежней, в ней сохранилась общая мировоззренческая основа, хотя в структуре узора и наборе орнаментальных элементов, составляющих единую композицию, она представлена, прежде всего, в женской одежде предбайкальских бурят. Тогда как в одежде забайкальских бурят символика декоративных элементов с точки зрения структурно-содержательного единства проявлена фрагментарно.

Как видим, анализ символики традиционного костюмного комплекса, бесспорно, придает ему значение важного текста культуры и представляет в качестве ценного источника в исследовании истории формирования традиционного мировоззрения бурят, в более широком смысле – тюрко-монгольских народов.

## Источники

ПМА – Полевые материалы автора. Опрос, проведенный в июле 2010 г. в с. Олой Эхирит-Булагатского района Иркутской области (информант – М. В. Болхосоева, 1939 г. р.)

## Список литературы

- Абай Гэсэр хубун. Эпопея (эхирит-булагатский вариант) / подгот. текста, пер. и примеч. М. П. Хомонова. Улан-Удэ : Бурят. кн. изд-во, 1961. Ч. 1. 231 с.
- Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1959. 106 с.
- Бадмаева Р. Д. Бурятский народный костюм. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1987. 144 с.
- Банаева В. А. Металл в традиционной культуре бурят Предбайкалья (XIX – начало XX вв.). Иркутск : Время странствий, 2012. 118 с.
- Бертагаев Т. А. Этнолингвистические этюды о племенах Центральной Азии // Исследования по истории и филологии Центральной Азии. Улан-Удэ, 1976. Вып. 6. С. 24–39.
- Болхосоев С. Б. Избранничество: феномен шаманской наследственности удха у предбайкальских бурят. Улан-Удэ : ВСГИК, 2016. 247 с.
- Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. 154 с.
- Дагданова М. Б. Традиционный женский костюм западных бурят: дифференцирующие функции : дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2005. 328 с.
- Дампилова Л. С. Шаманские песнопения бурят: поэтика и символика. М. : Вост. лит., 2012. 263 с.
- Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят: опыт историко-этнографического и культурно-генетического исследования. М. : Наука, Вост. лит., 2015. 239 с.
- Дугаров Д. С. Лебедь в орнаменте женского костюма тюрко-монгольских народов // Советская этнография. 1983. № 5. С. 104–113.
- Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства: на материале обрядового фольклора бурят. Новосибирск : Наука, 1991. 297 с.
- Зенон Сватош. Путешественник, зоолог, директор первого в России заповедника. Африка, Арктика, Байкал / сост. А. Г. Янкус. М. : БизнесИнформ, Постскриптум, 2011. 160 с.
- Мэнэс Г. Символика солнца в системе погребального обряда монгольских племен // Археологические памятники эпохи средневековья в Бурятии и Монголии. Новосибирск, 1992. С. 7–23.
- Николаева Д. А. Женский костюм бурят Предбайкалья (XIX – начало XX в.). Улан-Удэ, Усть-Ордынский : ВСГАКИ, УНЦХНП, 2012. 80 с.
- Самбуева С. Б. Символика традиционного бурятского женского костюма. Улан-Удэ : Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2004. 92 с.
- Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские основы на гласные. М. : Наука, 1974. 768 с.
- Скрынникова Т. Д. Белый шаман в центральноазиатской традиции // Этническая культура: история и современность. М. ; Улан-Удэ, 2002. Вып. 7. С. 92–107.
- Соколова З. П. Общее и особенное в религии народов Сибири (конец XIX – начало XX в.) // Традиционные ритуалы и верования. М., 1995. Ч. 1. С. 7–35.
- Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Улан-Удэ : Респ. тип., 2004. Т. 3. 311 с.
- Шагдаров Л. Д., Черемисов Л. Д. Буряад-оруд толи. Бурятско-русский словарь. Улан-Удэ : Респ. тип., 2010. Т. I: А–Н. 636 с.
- Шаракшинова Н. О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1987. 304 с.
- Элиаде М. Священное и мирское. М. : Изд-во МГУ, 1994. 144 с.

## Zoomorphic Image of the Mother-Progenitor in the Decorative Ornamentation of Traditional Woman Clothing of the Cis-Baikal Buryats

S. B. Bolkhosoev

*East-Siberian State Institute of Culture, Russian Federation*

**Abstract.** The article is devoted to the study of symbolism in the decorative elements of traditional outerwear of the Cis-Baikal Buryats married women, which by virtue of their ethnic and local specificity contains a variety of decorative items that are of great interest for the study. In particular, this applies to the semantics of the breast decorative element – Enger. To date, the symbolism of this ornament (as well as the decorative design front top women's clothing the Cis-Baikal Buryats) has not received appropriate analysis and explanation. Therefore, the study of the presented topic will clarify some unknown aspects of the Cis-Baikal Buryats tradition and expand the scope of ethnographic, ethnological and ethnocultural research. In this context, this article presents a new interpretation, according to which occurrence of the specified decorative ornament (Enger), which is a composition of different colors and some zig-zag configuration, dates back to the ancient mythological beliefs associated with the cult of the wild hoofed animal (deer), is endowed with aristomenis quality and identified with the image of Mother Earth, and the Sun. At this point an integral part of women's clothing, the linguistic designation of its individual components, a graphical representation of chest fur patch, configuration, and color of the ornamental elements and details. At the same time, this whole complex set of values associated with the goddess the Primate, is a well-ordered worldview structure (picture of the world), where each element has its own place, is all the details and symbols of woman's clothing of Cis-Baikal Buryats are coordinated and subject to a single composite concept, which is a whole system of myth. In other words, traditional clothing is associated with ideas about the macrocosm. It reflects the structure of the universe, the mythological concept of space, in which an important role is assigned to the image of the “world mountain” as the Center that connects the Earth with the Sky and expresses the creative principle embodied at the same time in the form of a living creature – a deer. From here, it is proved that features of the decorative decision of traditional women's clothes proceeded from understanding of the world and were realized by Cis-Baikal Buryats in generally understood for them subjects and images in which the main role was assigned to luring of happiness, fertility and performance of protective functions.

**Keywords:** Cis-Baikal Buryats, traditional clothing, decorative item, vitality, zoomorphic image, symbol of fertility, picture of the world.

**For citation:** Bolkhosoev S. B. Zoomorphic Image of the Mother-Progenitor in the Decorative Ornamentation of Traditional Woman Clothing of the Cis-Baikal Buryats. *Bulletin of the Irkutsk State University. Geoarchaeology, Ethnology, and Anthropology Series*, 2018, Vol. 23, pp. 124–139. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.23.124> (in Russ.)

### References

- Anisimov A. F. *Kosmologicheskie predstavleniya narodov Severa [Cosmological concepts of the peoples of the North]*. Moscow, Leningrad, AS USSR Publ., 1959, 106 p. (In Russ.)
- Badmaeva R. D. *Buryatskii narodnyi kostyum [Buryat folk costume]*. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1987, 144 p. (In Russ.)
- Banaeva V. A. *Metall v traditsionnoi kulture buryat Predbaikaliya (XIX – nachalo XX vv.) [Metal in the traditional culture of the Buryats of the Cis-Baikal region (XIX – beginning of XX centuries)]*. Irkutsk, Vremya stranstvii Publ., 2012, 118 p. (In Russ.)

Bertagaev T. A. *Etnolingvisticheskie etyudy o plemenakh Tsentralnoi Azii* [Ethnolinguistic studies of the tribes of Central Asia]. *Issledovaniya po istorii i filologii Tsentralnoi Azii* [Studies in the History and Philology of Central Asia]. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1976, Is. 6, pp. 24–39. (In Russ.)

Bolkhosoev S. B. *Izbrannichestvo: fenomen shamanskoj nasledstvennosti udkha u predbaikalskikh buryat* [The chosen one: the phenomenon of shamanic inheritance of udkha from the cis-baikal buryat]. Ulan-Ude, ESSIC Publ., 2016, 247 p. (In Russ.)

Dagdanova M. B. *Traditsionnyi zhenskii kostium zapadnykh buryat: differentsiruiushchie funktsii : dis. ... kand. ist. nauk* [Traditional woman's costume of the Western Buryats: differentiating functions. Cand. histor. sci. syn. diss.]. Ulan-Ude, 2005, 328 p. (In Russ.)

Dampilova L. S. *Shamanskie pesnopeniya buryat: poetika i simvolika* [Buryat shaman chants: the poetics and symbolism]. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2012, 263 p. (In Russ.)

Dashieva N. B. *Kalendar v traditsionnoi kulture buryat: opyt istoriko-etnograficheskogo i kulturno-geneticheskogo issledovaniya* [Calendar in the traditional culture of the Buryats: the experience of historical and ethnographic and cultural-genetic research]. Moscow, Nauka Publ., Vostochnaya literatura Publ., 2015, 239 p. (In Russ.)

Dugarov D. S. *Lebed v ornamente zhenskogo kostyuma tyurko-mongolskikh narodov* [Swan ornament of woman's costume of the turko-mongol peoples]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. 1983, Is. 5, pp. 104–113. (In Russ.)

Dugarov D. S. *Istoricheskie korni belogo shamanstva: na materiale obryadovogo folkloro buryat* [The historical roots of white shamanism: ritual folklore of the buryat]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 297 p. (In Russ.)

Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The sacred and the secular]. Moscow, MSU Publ., 1994, 144 p. (In Russ.)

Galdanova G. R. *Dolamaistskie verovaniya buryat* [Before lamaist beliefs of the Buryats]. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987, 154 p. (In Russ.)

Khangelov M. N. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. Ulan-Ude, Republican printing house Publ., 2004, Vol. 3, 311 p. (In Russ.)

Khomonov M. P. (ed.). *Abai Geser khubun. Epopeya (ekhirit-bulagatskii variant)* [Abai Geser khubun. Epic (ekhirit-bulagat option)]. Ulan-Ude, Buryat Book Publ., 1961, Vol. 1, 231 p. (In Russ.)

Menes G. *Simvolika solntsa v sisteme pogrebalnogo obryada mongolskikh plemen* [The symbolism of the sun and burial ceremony of the Mongolian tribes]. *Arkheologicheskie pamyatniki epokhi srednevekoviya v Buriatii i Mongolii* [Archaeological monuments of the Middle Ages in Buryatia and Mongolia]. Novosibirsk, 1992, pp. 7–23. (In Russ.)

Nikolaeva D. A. *Zhenskii kostium buryat Predbaikaliya (XIX – nachalo XX v.)* [Woman's costume of Buryat of the Cis-Baikal region (XIX – beginning of XX century)]. Ulan-Ude, Ust-Ordynskii, ESSACA Publ., UONCAC Publ., 2012, 80 p. (In Russ.)

Sambueva S. B. *Simvolika traditsionnogo buryatskogo zhenskogo kostyuma* [The symbolism of the traditional Buryat female costume]. Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2004, 92 p. (In Russ.)

Sevortyan E. V. *Etimologicheskii slovar tyurkskikh yazykov: obshchetyurkskie i mezhtyurkskie osnovy na glasnnye* [Etymological dictionary of Turkic languages: common Turkic and inter-Turkic bases on vowels]. Moscow, Nauka Publ., 1974, 768 p. (In Russ.)

Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. *Buryaad-orod toli. Buryatsko-russkii slovar* [Buryaad-orod toli. Buryat-Russian dictionary]. Ulan-Ude, Republican printing house, 2010, Vol. 1: A–H [A–N], 636 p. (In Russ.)

Sharakhshinova N. O. *Geroiko-epicheskaya poeziya buryat* [Heroic-epic poetry of Buryats]. Irkutsk, Irkutsk University Publ., 1987, 304 p. (In Russ.)

Skrynnikova T. D. Belyi shaman v tsentralnoaziatskoi traditsii [The white shaman in the Central Asian tradition]. *Etnicheskaya kultura: istoriya i sovremennost [Ethnic culture: history and modernity]*. Moscow, Ulan-Ude, ESSACA Publ., 2002, Is. 7, pp. 92–107. (In Russ.)

Sokolova Z. P. Obshchee i osobennoe v religii narodov Sibiri (konets XIX – nachalo XX vv.) [General and special in the religions of the peoples of Siberia (the end XIX – beginning XX centuries)]. *Traditsionnye ritualy i verovaniya [Traditional rituals and beliefs]*. Moscow, Nauka Publ., 1995, pp. 7–35. (In Russ.)

Yankus A. G. (ed.). *Zenon Svatosh. Puteshestvennik, zoolog, direktor pervogo v Rossii zapovednika. Afrika, Arktika, Baikal [Zenon Svatosh. Traveler, zoologist, director of Russia first nature reserve. Africa, Arctic, Baikal]*. Moscow, BiznesInform Publ., Postskriptum Publ., 2011, 160 p. (In Russ.)

**Болхосоев Станислав Борисович**

кандидат исторических наук, доцент,  
кафедра этнологии и народной художе-  
ственной культуры, Восточно-Сибирский  
государственный институт культуры;  
Россия, 670031, г. Улан-Удэ, ул. Терешко-  
вой, 1

e-mail: stanislav\_bolhos@mail.ru

**Bolkhosoev Stanislav Borisovich**

Candidate of Sciences (History), Associate  
Professor, Department of Ethnology and Folk  
art Culture, East-Siberian State Institute of  
Culture; 1, Tereshkova st., Ulan-Ude,  
670031, Russian Federation

e-mail: stanislav\_bolhos@mail.ru